

Pastor, Javier

El abismo como fundamento: Las perspectivas de la crítica en el pensamiento posfundacional

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

Pastor, J. (2014). El abismo como fundamento: Las perspectivas de la crítica en el pensamiento posfundacional, a través de un comentario de la ontología política de Ernesto Laclau y Jacques Rancière. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4513/ev.4513.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

El abismo como fundamento: Las perspectivas de la crítica en el pensamiento posfundacional, a través de un comentario de la ontología política de Ernesto Laclau y Jacques Rancière

Javier Pastor (FaHCE-UNLP)
javierpastor2003@hotmail.com

Introducción

La sociología es una ciencia que incomoda. O al menos así reza una famosa frase pronunciada por Pierre Bourdieu en una entrevista más famosa aún sobre las perspectivas contemporáneas para las ciencias sociales en general, y para la sociología en particular¹. La sociología ha de ser crítica, o no será. Así, la crítica de la cultura formaría una parte central de la teoría social, condensando en sí una serie de presupuestos epistemológicos que formarían parte del pensamiento sociológico en general, de su posibilidad como tal. Esta crítica puede conocer varias expresiones disímiles, ya sea la crítica de los materiales culturales, la crítica de la dominación simbólica, la crítica ideológica, o la crítica de los imaginarios sociales; pero todas se fundamentan en una serie de supuestos comunes, al menos si estos son pensados a partir de definiciones mínimas. En este sentido, distinguiremos aquel magistralmente desarrollado por el mismo Bourdieu según el cual el conocimiento sociológico (y en cierto sentido también su objeto) se construye contra la ilusión del saber inmediato, de la transparencia de lo social, contra las filosofías de la conciencia autoevidente; esto es, una puesta a punto del “lo social se explica por lo social” durkheimiano, del “lo hacen pero no lo saben” marxiano, o de “las consecuencias no buscadas de la acción” weberiano; esto es, que el sentido social de un fenómeno se construye en-por la trama relacional de la que forma parte y la posición que en ella ocupa y no por el inmediatamente atribuido a él en forma consciente por los actores-sujetos sociales. A esta noción podríamos agregarle la afirmación acerca de que las lógicas sociales tienen una racionalidad que es aprehensible en sus propios términos e inmanente (aunque el estatuto epistemológico de esta ‘inmanencia’ sepa ser de lo más diverso) pero ignorada² – necesariamente, o no- por quienes las encarnan, sea esta una encarnación más directamente funcional³ o mediada-reflexiva/performativamente constitutiva (Bourdieu, Giddens). Así, y de modo muy sumario, pueden caracterizarse estos presupuestos como una defensa (con

¹ Pierre Bourdieu.; "Una ciencia que incomoda", en Bourdieu, P.; *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990. pp.79-94.

² Al menos en su reconocimiento teórico.

infinitos matices) de cierto ‘objetivismo’ y de cierto ‘racionalismo’ como fundantes de la crítica.

La puesta en cuestión de tales principios, se entiende entonces, no sólo amenazaría la posibilidades de la crítica, sino que también pondría en entredicho la existencia de la sociología como tal, por lo tanto tales cuestionamientos jamás podrían ser formulados desde una verdadera perspectiva atendida a los ‘principios de visión y di-visión’ del campo sociológico so pena de ser consideradas el producto un pensamiento herético apoyado en malas lecturas, cuando no en tradiciones teóricas, e inclusive políticas, anti-sociológicas⁴. Por estos motivos, el pensamiento ‘post’ siempre ha sido mirado con de reojo por la sociología ortodoxa que rápidamente ha pretendido reducirlo y dominarlo conceptualmente. Si bien creemos que, en la mayoría de los casos, las acusaciones son legítimas, sobre todo en el área de lo que comúnmente se conoce bajo el nombre de ‘estudios culturales’, o ciertos enfoques descriptivistas o representacionalistas ‘micro’, así como en la de cierto ensayismo irresponsable⁵, no podemos evitar sospechar que hay una instancia, de gran densidad teórica, que no puede ser abarcada por tales objeciones y que de hecho permite llevar la práctica de la crítica a un grado mayor (al menos desde un punto de vista lógico-conceptual) de radicalidad, cuanto menos de amplitud; y que, en todo caso, merece cuestionamientos de otra índole, por cierto más matizados. Nos referimos aquí a una serie de problemáticas que atraviesan la ontología política de Ernesto Laclau, y Jacques Rancière, dos pensadores identificables con esta corriente, por más que es dable a debate hasta dónde pueden homogeneizarse nominalmente aparatos teóricos tan divergentes.

Así, nos interesará rastrear las objeciones lógicas, epistemológicas, y políticas que tanto uno como otro lanzan sobre cualquier pensamiento sociológico que opere desde una metafísica de la presencia, desde el supuesto de una unidad posible del campo de la representación⁶, desde una mirada arquipolítica y/o metapolítica⁷ de lo político-social, avanzando sobre la concepción ontológica de ambos autores, y sus implicancias políticas. A

³ Ejemplificados en los “idiotas culturales” de Parsons, o los “soportes ideológicos” del althusserianismo vulgar.

⁴ Es en realidad la misma posibilidad de una definición absolutamente ‘objetiva’ y ‘racional’ de lo que constituye la (buena) sociología lo que aquí está también más o menos directamente en cuestión.

⁵ Efectivamente, todos estos enfoques tienen en su correlato teórico la más de las veces una ceguera respecto de la trama histórico-relacional que constituye socialmente la posibilidad de su objeto, a la vez que la imposibilidad de objetivar a la propia posición de sujeto desde la cual éste es pensado. Su correlato político también a su vez acaba por desembocar, o bien en distintas versiones de ‘política débil’, ‘de minorías’, o ‘luchas locales’, sin querer-poder dar cuenta de apuestas articuladoras de orden ‘estructural’, o bien en un escepticismo cínico que uno no puede dejar de sospechar, como lo hace Slavoj Žižek, que funciona como una potencia ideológica de primer orden para el sostenimiento de lo dado.

⁶ Véase, Ernesto Laclau, “Antagonismo, subjetividad y política” en *Debates y combates* N°3, junio-julio, 2012, Buenos Aires, FCE.pp32 y ss.

⁷ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996. pp88-116

partir de esto intentaremos pensar qué vínculo, o ausencia del mismo, entienden que existen entre la práctica crítica (teórica, sociológica) y la práctica política. Buscaremos señalar que, si bien ninguna perspectiva de este par de autores está del todo exenta de caer en supuestos riesgosos para la crítica sociológica, para toda sociología que se pretenda crítica; no por eso la anulan, ni mucho menos la reducen al modo relativista de una mera elección valorativa, o a un vulgar gusto estético entre tantos otros posibles. Finalmente, apuntaremos algunas apreciaciones sobre lo que entendemos es un retorno al lugar que debe ocupar por derecho propio el momento político como salto, apuesta, y riesgo respecto de la teoría social, y no solo su corolario práctico, buscando revalorizar el carácter ineludiblemente trágico de lo político.

El paradigma crítico. Volver a los fundamentos

Primeramente se trata aquí de dar cuenta, con las generalizaciones del caso, del problema, al menos en una primera oposición escolástica. Para ello procederemos a una reconstrucción posible del paradigma de la crítica sociológica de la cultura que dé cuenta de los supuestos compartidos así como de las transformaciones que los principios rectores de la misma han tenido, como ejemplos de “pensamientos fuertes”. Para luego en las próximas secciones avanzar sobre cuáles serían los supuestos desafíos, y desvíos que la tradición “post” viene a suponer al respecto.

Para esta reconstrucción optaremos por enfocarnos en tres concepciones de la crítica “moderna”, que han sido de suma relevancia e impacto en la tradición sociológica, reconstruyendo desde ellas algunos rasgos salientes de su lógica ontológica y las posibilidades de un modo específicamente sociológico de intervención política que a ellas se asocian. Nos referimos aquí ciertas líneas argumentales muy generales de la teoría de la ideología de Marx, de la teoría crítica frankfurtiana, y de la teoría de la dominación simbólica propuesta por Pierre Bourdieu.

Así, en el primer pensamiento marxiano⁸ la crítica de la ideología como contracara “superestructural” de la dominación de clase encuentra su asidero en el principio teórico por el cual “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas (...) La conciencia jamás puede ser otra

⁸ La posibilidad, abrazada por Žižek, Laclau, y hasta en cierto sentido por el mismo Lukács, de tomar el análisis de la forma mercancía y especialmente su lógica como el efecto ideológico por excelencia en el Marx maduro, no será considerada en este apartado. Si bien creemos que tal planteo es correcto, el mismo Marx no lo hizo, y por, ello, la gran mayoría de la ortodoxia marxista clásica ha seguido una línea más relacionada a la ideología como “inversión necesaria” de la infraestructura material o lo que es una forma vulgarizada de lo mismo, como “falsa conciencia” en función de las ‘necesidades’ del capitalismo.

cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es (*coincide con*) su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico”⁹. A la hora de proceder al análisis en general de la dominación al interior de una formación social, esto se traduce en la formulación clásica por la cual “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. (...) Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación. (...) proclamada ahora como ley eterna”¹⁰ al mismo tiempo reforzado por el principio según el cual este proceso real-material ha de concebirse a su vez como “*actividad sensorial humana*”¹¹, como sujeto a la vez que objeto, esto es, lo real-material como históricamente mediado. Las consecuencias de estos pasajes para una ontología crítica resultarían más o menos claras. Primero: lo ideológico es una **instancia sintomática** del proceso social material que lo expresa necesariamente como *invertido* (lo histórico transpuesto por eterno, el sentido profundo de la religión como “*el corazón de una época sin corazón*”, el Estado como universal que ajenamente ejerce su dominio sobre los particularismos de la sociedad civil, y no como su expresión política necesaria, etc.). Segundo: de esta primacía del Objeto (la historia de la producción como instancia independiente a priori de la conciencia subjetiva que de ella se tenga) se deduce que todo proceso de subjetivación política (radical, o nó) no sería posible a menos que estuviesen dadas las condiciones objetivas para tal desarrollo, y lo que es su contrapartida, que a toda forma de conciencia le correspondería más o menos **un** referente social(mente) determinado. Tercero: esta historia de la producción es, en su objetividad, históricamente necesaria y por ello actúa como el punto fijo desde donde juzgar la “distorsión” ideológica. Así, historia y conciencia de clase conforman una identidad de hierro entre momentos objetivos y posiciones subjetivas, dialécticamente constituidos. El materialismo histórico es así científico, verdad y socialismo coinciden. Esta ontología heredera de la inversión materialista del dogma de la Identidad sujeto-objeto, ontico-ontológica, ser-pensar (Hegel) hace de la teoría un momento histórico tan racional y

⁹ Karl Marx *Ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Buenos Aires, Losada, 2010, p48-49.

¹⁰ *Ibíd.* p98-99

¹¹ Karl Marx, “ad Feuerbach” en *op.cit.* p13. En cursivas en el original.

objetivo como ella misma, así la sociología conoce las luchas reales del presente y es un momento necesario de las mismas. La crítica ideológica como momento debe inexorablemente ir acompañada de la práctica revolucionaria como toma de posición **correcta**, en el sentido de llevar a los hechos lo que ya estaba inscripto en la historia. Ésta no deja de ser una interpretación posible, que nosotros consideramos errónea valga la pena aclararlo, derivable de tales párrafos, en consonancia con las lecturas más 'positivistas' del pensamiento de Marx.

Max Horkheimer readaptará este paradigma dentro de la teoría crítica expresándolo de la siguiente manera: “El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente para un miembro de la sociedad burguesa (...) representa para su sujeto una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado. El pensamiento ordenador de cada individuo pertenece al conjunto de relaciones sociales, que tienden a adaptarse de una manera que responda lo mejor posible a las necesidades. Pero aquí hay una diferencia esencial entre el individuo y la sociedad. El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente, que él debe aceptar y considerar, es también, en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No solo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente”¹² Frente a esta constatación teórica que es ignorada en la práctica, la meta de la teoría crítica entonces “es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos”¹³ pero “La meta que este quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto”¹⁴.

¹² Max Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003” pp233-234

¹³ Max Horkheimer., “La función social de la filosofía”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998 pp282-283

¹⁴ *Ibíd.* p284.

En este punto es necesario hacer una serie de observaciones. En lo que respecta al plano ontológico vemos que la teoría crítica mantiene la lógica dialéctica del materialismo histórico pero con la diferencia de que en este caso se mantiene abierta, como lo ilustra la última cita. Aquí el momento subjetivo tiene una potencia mayor ya que es de manera mucho más clara parte **constitutiva** del objeto aunque se siga apelando al ‘abandono’ de los hombres (por desconocimiento, o irreflexividad necesaria) a las ideas que la sociedad en su organización actual les dicta, como una forma de “conciencia distorsionada”. Respecto del vínculo entre la teoría crítica y la lucha a la que pertenece su pensamiento, éste ya no se funda en una certeza metafísica de la identidad inscrita en la historia sino que es orientado por una utopía posible (aunque imposible en este orden relacional), elección valorativa históricamente fundamentada que orienta la práctica de la crítica. El por qué sería a priori preferible adoptar esta orientación antes que pervivir en el pensamiento reificado de la teoría tradicional no es una respuesta que pueda darse racionalmente desde la teoría crítica pues ella ya la supone. Así la teoría crítica obliga a esa lucha por la introducción de la razón, de la libertad como conciencia de la necesidad, de una necesidad con sentido, en el mundo, más no a creer en su opción valorativa como la única correcta, es en función de esto por lo que la misma “carece de confirmación hasta el final de la época, confirmación que se alcanza con la victoria. Hasta entonces continua la lucha por su comprensión y aplicación correctas”¹⁵.

Cerraremos esta saga remitiéndonos a ciertas consideraciones de Bourdieu respecto de la dominación simbólica como reaseguro de la sumisión *dóxica* y su crítica. La dominación simbólica es “la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse)”¹⁶. Tal principio simbólico no tiene una necesidad lógica, si bien debe reconocerse a un tiempo su carácter arbitrario y contingente, y, simultáneamente, su necesidad socio-lógica. Esta dominación se encuentra como dimensión constitutiva de las cosas y los cuerpos, legitimándose así en la aparente “concordancia entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas, entre la conformación del ser y las formas del conocer, entre el curso del mundo y las expectativas que provoca, [que] permite la relación con el mundo que Husserl describía con el nombre de «actitud natural” o de «experiencia dóxica», pero olvidando las condiciones sociales de posibilidad. Esta experiencia abarca el

¹⁵ Max Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”, en op.cit. p269.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000. pp11-12.

mundo social y sus divisiones arbitrarias”¹⁷. Clave aquí resulta entender que el lugar donde se efectiviza la dominación es en las prácticas orientadas desde esas estructuras cognitivas y por aquellas estructuras objetivas. Esta noción de prácticas se evade de la polémica estéril entre “coerción alienada” ‘versus’ “consentimiento racional”, en pos de reconocer que “el efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (...) sólo se entiende si se verifican unas inclinaciones espontáneamente adaptadas al orden que ella les impone”¹⁸ que se ejerce directamente sobre los cuerpos socializados en tales disposiciones.

La ontología bourdieana hace así de las prácticas el lugar epistemológico privilegiado de lo social. Una ontología en la que ambos términos, sujeto y objeto, son netamente relacionales y como vimos están inscriptos mutuamente uno en el otro. Por último, “Al entender «simbólico» como opuesto a real y a efectivo, suponemos que la violencia simbólica sería una violencia puramente «espiritual» y, en definitiva, sin efectos reales. Esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación”¹⁹. Entonces, la efectividad simbólica para prescribir principios de visión y división se torna efectividad práctica (material) para disponer y reconfigurar la objetividad social mediante el *contraadiestramiento* de los cuerpos y las lógicas prácticas de las subjetividades y no solo mediante el “desvelamiento” crítico (teórico-racional) de la situación de dominación.

En lo tocante a qué tipo de acción política se desprende de la crítica de la dominación simbólica, a diferencia de lo que ocurría en la teoría crítica, la teoría bourdieana calla. Entiende, creemos, que la misma lógica relacional, si bien no relativista, de sus conceptos fuerza a considerar el hecho de pensar que habría alguna necesidad derivada de su propia trama teórica como ya participando de tal o cual *illusio* referida a tal o cual *campo*. Por eso, la búsqueda por ejercer una *realpolitik de la razón* que universalice las condiciones históricas de posibilidad de acceso a lo universal, puede derivarse a priori tanto de su teoría como de cualquier otra. A su vez, lo que es más, la propia teoría no contiene en sí elementos

¹⁷ Ibíd. pp20-21.

¹⁸ Ibíd. pp58-59.

¹⁹ Ibíd. p50.

teóricos claros que le impidiesen ser usada para reforzar el fenómeno de la dominación, por más que el conocer reflexivamente la propia dominación y su trabajo histórico de eternización de lo dado sea condición necesaria (mas no suficiente) para poder transformarla.

Repasemos, ahora bien, algunos tópicos comunes de estos paradigmas de la crítica para luego, en el apartado siguiente entender hasta dónde pueden articularse, o verse comprometidos con, la crítica “post”. Fundamental para el sentido de nuestro trabajo será rescatar cuatro rasgos centrales resumidos en: “primacía del Objeto”, “unidad del campo de la representación”, “la política como momento estructural” y “la historicidad como distorsión no constitutiva”. Por primacía del Objeto ha de entenderse que es la objetividad social (fuere como fuere concebida epistemológicamente) la que tiene una primacía explicativa sobre la constitución parcial o total de sus momentos (objetivos-subjetivos), consecuentemente esto presume una unidad fundamental del campo de la representación (positividad primera) y por ende la posibilidad de aprehender el sistema de las posiciones/totalidad social subyacente más allá de sus momentos en conflicto u interpretaciones antagónicas, evitando caer en un relativismo²⁰. La política como un momento estructural refiere a qué, tanto en la totalidad estratificada del marxismo ortodoxo, como en la totalidad de la teoría crítica, como en el espacio social bourdieano dónde opera con una autonomía relativa como ‘campo político’, lo político y la política quedan hasta cierto punto solapados y, al mismo tiempo, supeditados epistemológicamente a una instancia extra-política o que al menos es distinguible analíticamente de ésta, por ejemplo la noción de que las clases sociales existen como tales en relación con la esfera económica, independientemente de su articulación política, puesto en términos simples, por ejemplo, la existencia o no de “la clase obrera” (con sus “intereses objetivos de clase”) que sí sería capaz de condicionar la arena política, dependería del desarrollo de las fuerzas productivas cuya dinámica sería definida autónomamente con respecto al ámbito político, y no de tal o cual articulación política. Por último, el carácter (no)constitutivo de la historicidad es pensado, hecha la excepción con respecto al paradigma bourdieano, como con respecto a cierta forma de la historia “como proceso unitario” es decir, que cada momento históricamente condicionado expresaría no una contingencia histórica azarosa sino un momento parcial de una necesidad superior (aún como ‘contingencia necesaria’).

²⁰ Respecto de cómo se daría esto en la obra de Bourdieu reconocemos que esta unidad se haya interrumpida por la lógica ‘perspectivista’ de los campos y el concepto de *Illusio* que contiene en sí la lógica de un vacío racional en el plano metateórico, pero la salida respecto de “universalizar las condiciones históricas de posibilidad de acceso a lo Universal” le permite recomponer la idea de que la racionalidad particular de un campo (el científico) es, por su constitución histórica, capaz de ser homologable al resto.

La crítica post. El fundamento ausente

Hemos de examinar primero las críticas que Ernesto Laclau extrae de la crisis del concepto de ideología como la imposibilidad de dar un cierre simbólico (expresar como totalidad idéntica a si misma) a lo social, y cómo eso cambiaría el sentido de la crítica de una lógica de la lectura del síntoma a una más propia del deconstructivismo²¹. Al mismo tiempo, comentaremos a modo muy general las consecuencias que se siguen de esta distorsión constitutiva que expresa el hiato entre lo óntico y lo ontológico en el terreno político-discursivo centrándonos fundamentalmente en la apropiación que el autor realiza del concepto de “hegemonía”, como un núcleo conceptual en la tradición marxista que contiene en sí mismo una lógica que para Laclau excede a la propia del materialismo histórico y hace entrar en crisis la relación Sujeto-Objeto que permitía, según él, por ejemplo, sostener la creencia de que era “(...) posible deducir *lógicamente* intereses fundamentales en el socialismo a partir de determinadas posiciones en el proceso económico”²² jaqueando entonces, al mismo tiempo, la posibilidad de la existencia de un vínculo unívocamente *necesario* entre la teoría social y la práctica política. En un segundo momento, pasaremos a abordar el trabajo de Jacques Rancière a través de un recorte que implique su concepción de la política como litigio constitutivo del reparto de lo sensible²³ por parte de un “sin parte” que, al constituirse como tal en y por el litigio, es a priori socialmente indeterminable (busca ser su propio criterio de legitimidad), y del orden policial como un orden que busca cerrar la esfera litigiosa al remitir el *nomos* al orden de la *physis* (tomando, en cierta forma, la causa por consecuencia), y no a lo que para Rancière efectivamente es su condición de posibilidad: la excepcionalidad del *demos* como expresión de una “cuenta errónea” al interior del orden social. Revisaremos centralmente la traducción de esta lógica policíaca que para el autor busca clausurar lo propio de la política (que le sería así antagónica *ex definitione* a la policía) al terreno filosófico y sociológico, que se expresa en las visiones arquipolíticas y metapolíticas de lo político-social. Para terminar esta sección buscaremos simplemente dejar asentadas algunas de las

²¹ Sobre este punto véase José Sazbón “La devaluación formalista de la historia”, en Adamovsky, E., (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001. Y, también, sobre todo Terry Eagleton “El posestructuralismo”, en *Una introducción a la teoría literaria*, México, FCE, 2012.

²² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe op.cit., p123. En cursivas en el original.

²³ Jacques Rancière, J. “Del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre política y estética”, en *El reparto de lo sensible*, Santiago, LOM, 2009.

consecuencias políticas derivables de las teorías de ambos pensadores en el terreno del vínculo entre sociología y política.

Laclau comienza confrontándonos con la noción de qué los dos “enfoques clásicos”²⁴ del problema de la ideología (y, por ende, de su crítica sociológica), tanto el que la consideraba un nivel, una dimensión estructural de la totalidad social, como el que la registraba como un efecto histórico de distorsión cognitiva, “falsa conciencia”, han sido desacreditadas como resultado de su propio “éxito imperialista” que acabó poniendo en crisis a los supuestos esencialistas en los que se fundaban (objetivismo en un caso, racionalismo metahistórico/metahistóricamente constituido, en el otro). Esto es así porque en el primer enfoque se fijaba el sentido de todo proceso social en un sistema de relaciones con otros elementos, “el modelo base-superestructura jugaba un papel ambiguo; si bien afirmaba el carácter relacional de la Identidad tanto de la base como de la superestructura, al mismo tiempo dotaba a ese sistema relacional de un centro” autoconstituido que operaba como principio subyacente de inteligibilidad del orden social. Ahora bien, si somos coherentes con tal ontología y “mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la fijación de esas identidades en (*y por*) un sistema, en ese caso lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar discurso —a condición, desde luego, de que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe al habla y a la escritura”. De cualquier manera, esta relatividad no es, en cada momento histórico, infinita, siempre se organiza en torno a una “fijación relativa de lo social a través de la institución de puntos nodales”. Laclau sigue de ello que entonces, “las cuestiones que conciernen a esos puntos nodales y a su peso relativo no pueden ser resueltas sub species aeternitatis. Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobredeterminación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas a priori. Como consecuencia de esto, cae la distinción base/superestructura (...)”.

Por otra parte, pasando al segundo enfoque, “sólo sobre la base de reconocer su verdadera identidad”, fija, es “que podemos afirmar que la conciencia de un sujeto es ‘falsa’(...) Dentro del marxismo, una concepción de la subjetividad de este tipo está en la base de la noción de “intereses objetivos de clase”. El problema vuelve a estar en el sujeto, porque, ¿desde qué conciencia centrada, no-relacional, podrían reconocerse tales

²⁴ Todas las citas textuales de este párrafo corresponden a Ernesto Laclau, “La imposibilidad de la sociedad”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.; o bien “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en *Misticismo, retórica, y política*, Buenos Aires, FCE, 2002.

determinaciones sin que eso violara los principios metodológicos del materialismo histórico, incluso expresados tan sucintamente cómo estaban en la Tesis I?. Es evidente, por otra parte que dialectizar la solución, es decir, afirmar que es desde una conciencia histórica particular “condicionada” por lo universal que reconoce en-y-por ese estar condicionada sus propios condicionamientos que son la contracara del decurso histórico (la salida de Lukács) es tan elegante lógicamente como insostenible, pues sigue descansando en el dogma de la identidad del idealismo hegeliano tal y como lo denunciara el mismo Horkheimer en sus escritos tempranos. “Pero si todo agente social es un sujeto descentrado, si cuando intentamos determinar su identidad no encontramos otra cosa que el movimiento caleidoscópico de las diferencias, ¿en qué sentido podemos decir que los sujetos se representan falsamente a sí mismos? El terreno teórico que daba sentido al concepto de “falsa conciencia” se ha disuelto, evidentemente”. Lo que sucede así entonces en el caso del segundo enfoque es aún más problemático pues atañe directamente a los fundamentos de la crítica ideológica como posibilidad de un saber “no distorsionado” de denunciar las marcas de la dominación sobre el todo cultural-social. Y de esto se sigue, según Laclau, que “todos los discursos que organizan las prácticas sociales están al mismo nivel y son, a la vez, inconmensurables los unos con los otros”. Pareciera aquí que habría que renunciar a la empresa, abandonar la crítica ideológica, y retornar tímidamente a la recopilación impresionista de vivencias culturales y discursos inconmensurables entre sí en su infinita diferencia. Que la existencia o no de la hegemonía de una fracción social por sobre el resto se pudiera reducir a un mero juego de palabras, la potencia socialmente estructurante del capital a una colorida narrativa, y la historia a una sumatoria más o menos inconexa de operaciones discursivas sin más. Sigamos leyendo.

Habría una salida, porque si la distorsión es constitutiva, aún más, si debiera serlo, si lo ideológico es entonces, inversamente, la creencia en el punto de vista de lo incondicionado; la crítica ideológica sería la única forma de la crítica a condición de que se la entienda como intraideológica y no como discursividad sobre la metadiscursividad. Al mismo tiempo esta inconmensurabilidad de los discursos lo es tan sólo en el nivel ontológico, la “realidad” Laclau bien lo sabe, no es tan relativista. Y por ende la flotación de los discursos siempre está fijada prácticamente dentro de horizontes históricos discursivamente aprehensibles cuyo orden y jerarquía sí les proveen de eficacias prácticas bien materiales y diferenciadas.

Volviendo directamente al texto, en este sentido, “La dificultad es que si damos esta respuesta, (*abandonar los conceptos de la crítica de la ideología*) pura y simple, entramos

en un círculo vicioso en que las conclusiones de nuestro análisis niegan sus premisas”²⁵. La crítica a esta noción de ideología era, repasemos, que presuponía un sitio epistemológico inteligible pleno de positividad en el cual el movimiento relacional se detuviera (contuviera a sí en él) y a partir del cual la realidad hablaría sin mediaciones discursivas, que era inaccesible a partir del carácter discursivo de lo social como tal. Esto solo demuestra que “no hay un fundamento extra-discursivo a partir del cual una crítica de la ideología podría iniciarse. Esto no significa, desde luego, que la crítica ideológica sea imposible, lo que es imposible es una crítica de la ideología en cuanto tal; todas las críticas serán necesariamente intra-ideológicas”²⁶. Por otra parte, “si abandonamos enteramente la noción de “distorsión” y afirmamos que hay solamente “discursos” inconmensurables, transferimos simplemente la noción de una positividad plena del fundamento ‘extra-discursivo’ a la pluralidad del campo discursivo.”²⁷ Si frente a esto seguimos sosteniendo que “que la noción misma de un punto de vista extra-discursivo es la ilusión ideológica por excelencia, la noción de “distorsión” no es abandonada sino que pasa a ser la herramienta central en el desmantelamiento de toda operación metalingüística. Lo que es nuevo en este desmantelamiento es que lo que constituye ahora una representación distorsionada es la noción misma de un cierre extra-discursivo”²⁸ Así entonces, la crítica ha mutado hacia el terreno deconstructivista, a mostrar las suturas imposibles al interior del propio campo ideológico discursivo que es lo social que ya “no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero este orden —o estructura— ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo ‘social’, de hegemonizarlo”²⁹, de llevar a cabo esa fijación final de sentido que es en última instancia imposible, pero necesaria. Es esta “voluntad de totalidad de todo discurso totalizante” de cierre, que hace posible lo social en la medida en que si lo social es discurso, un discurso donde no hubiera una cierta fijación de sentido sería el del psicótico. Así lo ideológico, como mediación discursiva, es constitutivo de lo social, no aquello que ofuscaría su reconocimiento. Esto opera a través de una lógica de la hegemonía donde un significante particular se ve con la función de investirse de esa plenitud ausente de la sociedad “encarnando” un universal (esto no es en Laclau visto en modo peyorativo alguno

²⁵ Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en *Misticismo, retórica, y política*, Buenos Aires, FCE, 2002. p12.

²⁶ Ídem.

²⁷ Ibíd. pp13-14

²⁸ Ídem.

²⁹ Ernesto Laclau op.cit.,2000 p105.

pues entendemos que constituye para él un momento necesario y la única posibilidad de universalidad posible) tendiente a vaciar la particularidad de su significado (convertirse en un significante tangencialmente vacío) que articula una cadena discursiva que puede a priori extenderse equivalencialmente en forma infinita (así, por ejemplo, “Dios”, “Derechos Humanos”, “Paz”, etc.); de esta manera “Una cadena particular de contenidos representa un objeto imposible —ésta es una primera distorsión, lo que hemos llamado encarnación--; pero esta encarnación es solamente posible (segunda distorsión) en la medida en que una relación equivalencial subvierte el carácter diferencial de cada eslabón de la cadena. Podemos también ver por qué la distorsión tiene que ser constitutiva: porque el objeto representado es, a la vez, imposible y necesario. Esta ilusión de cierre puede ser negociada en varias direcciones, pero nunca eliminada. La ideología es una dimensión que pertenece a toda experiencia posible.”³⁰

Pero esta lógica no es bajo ningún punto de vista un libre juego de las diferencias en el vacío, la flotación siempre existe, como dijéramos anteriormente, posibilitada-limitada por el muy “real” conjunto de discursos históricos sedimentados³¹ diacrónicamente, a la vez que sincrónicamente por los sentidos particulares de cada significante flotante que eslabonan la cadena equivalencial³².

Lo que la posibilidad de la lógica de la equivalencia, que fuerza el cierre hegemónico para evitar la pulverización del sentido que evite caer en el “discurso del psicótico”, desnuda, es un hiato constitutivo entre lo óntico (positividad fallida) y lo ontológico (negatividad fundante) entre el significado y el significante. El siguiente punto es central. Si existiera un criterio (un campo único de **representación**) por el cual a cada “palabra” le correspondiera una “cosa”, una y solo una significación unívoca por referencia a la totalidad de la historia – a la historia de la totalidad, entonces se seguiría tratando de distorsiones no constitutivas, en cambio si en el juego infinito de las diferencias es la historicidad como contingencia ontológica constitutiva lo que da a un referente su sentido, siempre inestable, como condición de posibilidad misma del sentido, va de suyo que “a priori” la verdad de ese referente no es ya ningún sentido particular, o lo son todos al mismo tiempo, lo cual a efectos prácticos de este argumento es decir lo mismo. Entonces a

³⁰ Ernesto Laclau op.cit. 2002 p36.

³¹ Tomamos la noción de “sedimento” tal y cómo es utilizada por Retamozo para clarificar cómo la versión de Laclau constituye una variante mucho más lúcida, quizás una de las pocas, del pensamiento “post” al dar este anclaje histórico relativo a la flotación discursiva a la vez que reclamar la necesidad histórico-política de todo cierre hegemónico, es decir, ideológico. Ver Martín Retamozo. “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol.LI, N°206, Universidad Nacional Autónoma de México, mayo-agosto, 2009 pp83-86.

³² Ernesto Laclau, op.cit.2002 p55.

falta de criterios metadiscursivos para preferir uno a otro la opción es claramente terreno de litigio “político”, mas luego fundante de (*su propia*) racionalidad; así “Se alejan así cada vez más las condiciones y la posibilidad de una pura fijación de diferencias; cada identidad social pasa (*puede pasar*) a ser el punto de encuentro de una multiplicidad de prácticas articuladoras, muchas de ellas antagónicas. En estas circunstancias no es posible llegar a una completa interiorización que cierre totalmente la brecha entre articulante y articulado. Pero, es importante subrayarlo, tampoco es posible que permanezca sin cambios la identidad separada de la fuerza articulante. Ambas están sometidas a un proceso de subversión y redefinición constantes”³³.

Pasemos ahora, para concluir esta sección, a dar cuenta de la trama conceptual que dispone Jacques Rancière para abordar una ontología de lo político como forma de la crítica. Partamos, para ser prolijos, aquí también del problema de la ideología. Para Rancière ‘ideología’ es en sí un concepto sintomático, sintomático de la tendencia metapolítica propia de la sociología como ejemplo paradigmático de ciencia social moderna en general. En explorar por qué según esta perspectiva ello implica la negación de lo propio del momento político y la ontología que se le opone, se irán los siguientes párrafos.

En “El desacuerdo”³⁴, Rancière entiende a la noción de ideología cómo “no sólo una palabra nueva para designar el simulacro o la ilusión. Es la palabra que señala el estatuto inédito de lo verdadero que la metapolítica forja: lo verdadero como verdadero de lo falso: no la claridad de la idea frente a la oscuridad de las apariencias; no la verdad índice de sí misma y de la falsedad sino, al contrario, la verdad cuyo único índice es lo falso; la verdad que no es otra cosa que la puesta en evidencia de la falsedad”³⁵, y su crítica, por ende, pensada como “acompañamiento científico de la política, donde la reducción de las formas de ésta a las fuerzas de la lucha de clases vale en primer lugar como verdad de la mentira o verdad de la ilusión.”³⁶ Pero este ‘meta’ de la metapolítica no refiere solo a un “acompañamiento”, sino a un verdadero “más allá”, a una “política” que se hace realmente fuera de sí, en las “realidades” que la sostienen, cuya verdad ocurre y se revela en el terreno extra-político, es decir, no es política ella misma. Este más allá no se sitúa en el cielo de las esencias platónicas sino en los subsuelos, “por debajo o por detrás, en lo que aquélla oculta y no está hecha sino para ocultar.”³⁷. Es “una sintomatología que, en cada diferencia política, por ejemplo la del hombre y el ciudadano, detecta un signo de no verdad”³⁸ de

³³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, op.cit.p182. Las cursivas son nuestras.

³⁴ Jacques Rancière, op.cit.,1996

³⁵ Ibíd. p111.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ibíd. p103

³⁸ Ibíd.p107

denuncia del desconocimiento de la política sobre su propia verdad encarnada en “lo social”, “las clases sociales”, etc. En Tocqueville, Comte, y Marx estos rasgos se detectan en su formulación canónica. Su noción más terrible es la de reinstaurar un principio ‘necesario’, ‘concreto’, derivado de la ‘naturaleza de las cosas’ para la dominación y la obediencia políticas. La clase dominante lo es para tales autores por derecho propio, por ley histórica, porque es quien puede hacer avanzar a las fuerzas productivas en su sentido histórico inherente, (Marx), se ajusta de mejor manera al espíritu rector de las costumbres de su sociedad (Tocqueville), o bien al estadio de la misma (Comte); así otro tanto la(s) clase(s) subordinada(s)/subalterna(s). Para Rancière esto significa la reactualización de un viejo anhelo de la filosofía política de llevar adelante la esencia de la política suprimiéndola. Cuya formulación primera el autor encuentra en la arquipolítica platónica como “la realización integral de *la physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria”³⁹ del reparto de los lugares, y de su institución como parte del común a ser repartido, y que así les daría a todos la parte que les corresponde, ni más ni menos.

Como vemos, en ambos proyectos lo que se clausura es el litigio. Litigio que para Rancière es sinónimo de democracia, democracia, que es sinónimo de política. Justamente ese *demos* refiere a los que no tienen otro título más para gobernar que la ausencia de título, que su propiedad más propia, al ser carentes de toda las demás es la que los iguala con el resto del *populus*, su libertad. La democracia no es para él “ni una sociedad a gobernar, ni un gobierno de la sociedad, es propiamente este ingobernable sobre el que todo gobierno debe, en última instancia, descubrirse fundado.”⁴⁰. Es el nombre de la política misma como litigio por el reparto de lo sensible por inscribir en él a quienes no han sido contados, el poder de gobernar en la ausencia de fundamento. Es una igualdad (*lógica-ontológica*) primera entre el que manda y obedece en tanto sujetos parlantes, en tanto dominación que se pretenda legítima, como fundamento y litigio de toda desigualdad (*histórica*) posterior, que busca a partir de tal igualdad que los que no tienen voz se den la palabra litigando en el mismo acto el sentido de tenerla. Ergo, el “poder del pueblo”, el “kratos” del “demos”, en su pureza originaria “no es el de la población reunida, de su mayoría o de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio a los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”⁴¹ que revela el escándalo que “el gobierno de las sociedades no puede reposar en última instancia más que sobre su propia contingencia”⁴².

³⁹ Ibíd p91.

⁴⁰ Jacques Rancière *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p74

⁴¹ Ibíd p71

⁴² Ídem.

Para concluir “Es aquí, efectivamente, que comienza la política, cuando el principio de gobierno se separa de la filiación, aunque se reclame todavía de la naturaleza, cuando invoca una naturaleza que no se confunde con la simple relación al padre de la tribu o al padre divino.”⁴³. Y permite, por ende, la cuestión solo resoluble contenciosamente, litigiosamente, de quiénes han de tener parte en gobernar y ser gobernados y sobre qué “común” se extenderá ese gobierno. No es más que una “ruptura específica de la lógica del *arkhé*, dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de las posiciones entre quien ejerce el poder y quien lo sufre sino también una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones”⁴⁴, el sistema mismo de las posiciones a ser dispuestas. Pero, si la ontología política es la del suplemento, la de la parte demás de la sociedad que viene a chequear su (no) inscripción en esa cuenta, ¿Qué es entonces lo que comúnmente conocemos como política (formas de gobierno, ejercicio del poder, disputas y consensos al interior de un sistema institucional, etc.)? Rancière le denominará “policía”, y le conceptualizará como su perfecto antagonista. Básicamente todo orden social es policial, pues la policía hace a la ‘correcta’ “distribución de los lugares y las competencias”⁴⁵, lógica de las partes, los lugares y los intereses distribuidos en forma saturada (donde no hay parte de los sin parte). El uso de este término no implica una dimensión peyorativa, pues así como las “falsas totalidades”, los “imposibles necesarios”, de Laclau permitían la institución (fallida) de la sociedad, aquí también la policía expresa ese principio como constitución simbólica de lo social suturada, “sin vacío” pasible de ser resignificado como dis-locación antagónicamente productiva.

En el caso de Laclau vimos en la lógica de la hegemonía el impacto práctico de su análisis a la hora de conceptualizar la subjetivación política; ensayemos para Rancière un ejercicio similar. Así, a modo de ejemplo, la capacidad-voluntad de “la clase” para darse el nombre constituiría (como en Laclau, por otra parte) a “la clase” en sí⁴⁶, no habría un referente social pre-discursivo, una parte sin parte que pudiera nombrarse, sin por ese mismo acto litigioso constituir la como tal, a-políticamente. Esa idea nos remitiría a los procedimientos policiacos de identificar un *arkhe* determinado en alguien que lo tendría “por derecho propio” anulando así la contingencia propia del “séptimo título”⁴⁷ que funda la

⁴³ Ibíd. p62

⁴⁴ Jacques Rancière Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*, Santiago, LOM, 2006.

⁴⁵ Jacques Rancière, op.cit. p71

⁴⁶ Con Bourdieu, toda lucha de clases es también una lucha de clasificaciones y no hay campo en el que las funciones descriptivas y prescriptivas del lenguaje tengan mayor eficacia simbólica, performativa, sean menos inocentes, que en el político.

⁴⁷ Recuperando el pensamiento Platónico, el séptimo título para tener parte en el gobierno refiere a la ausencia de título para gobernar, por contraposición a los otros seis que serían formas derivadas

política al hacer del derecho a tener parte en el gobierno una ‘cuestión’ social y sociológica. Esto es, nadie puede decir quien no tiene parte en el reparto ni nombrar las partes del común sensible a ser repartidas desde un criterio que no esté, en algún sentido, políticamente fundado; a menos que su pretensión explícita o no, sea negar la política para instaurar una repartición de lo sensible sin “parte de los sin-parte”, sin incontados molestos, o, en todo caso, como siempre, sin considerarlos dignos de ser contados; dónde **su** parte sea la del león; y aún así, esta metapolítica no dejaría de identificarse con lo que más vulgarmente llamaríamos “actuar por intereses políticos”.

Es claro que si para Laclau lo político tiene puntos de contacto con lo religioso, para Rancière su afinidad con la estética y las “potencias de lo falso” (la ficción, el teatro, la danza) son su marca⁴⁸ al reinstituir, ambas, la indecibilidad contenciosa del reparto de lo sensible y sus modos de visibilidad y decibilidad; y, por ende, el carácter performativo-artificial contenido en toda acción política y poética⁴⁹. Ambas ‘afinidades electivas’ recobran, entonces, la dimensión contingente, afectiva, del deseo, como parte fundamental en la constitución de las voluntades colectivas y su movilización. Así, el vínculo entre ciencia y política llegado este punto ha encontrado su final anunciado, en el sentido de que no depende ya de ella (la ciencia) determinarlo. Tal relación es a priori contingente. La “verdad”, contar con la fuerza del argumento verdadero, no es indiferente a la política, y tampoco negaríamos que el discurso científico no fuera objeto de operaciones hegemónicas, estuviera a resguardo de lo político. Esto no hablaría tanto de una independencia descriptiva o normativa de ambos campos entre sí como sujeto y objeto del conocimiento, sino más bien de que sus momentos de intersección no pueden ser definidos de una vez y para siempre, y, sobre todo, que pronunciarse sobre ellos, es, ya, un acto político cuya racionalidad está fundada en la contingencia de una estética primera.

No ignoramos que ambos autores, así como el pensamiento “post” en su conjunto, han sido objetos de tanto de estudios como de críticas y objeciones serias y considerables, algunas de las cuáles ya hemos mencionado. Creemos que, por la profundidad y complejidad que suponen las objeciones más pormenorizadas al pensamiento tanto de uno como de otro, poder revisarlos y ensayar una apreciación de las mismas, que originalmente

de los principios naturales (edad, piedad filial, riqueza, sabiduría, fuerza, y nobleza de cuna) que no puede ser excluido pues es su calidad de suplemento lo que permite el gobierno de cualquiera de los demás títulos sobre otros (por ej. Que los sabios puedan gobernar a los ricos) Jacques Rancière op.cit., 2006.pp59-70

⁴⁸ Véase Jacques Rancière, *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.Especialmente, pp17-19

⁴⁹ Las afinidades electivas al respecto con la propuesta bourdieana en estas dimensiones no debieran ser en este punto soslayadas.

iba a ser parte de nuestros esfuerzos, requeriría de otra sección más en sí misma que, lamentablemente, habría de exceder los límites de este trabajo. Digamos aquí que los balances críticos de Eagleton y Sazbón sobre el posestructuralismo en general⁵⁰ son aportes valiosísimos de los que nos hubiera gustado poder dar cuenta, al menos a modo de introducción a los resultados menos claros de las teorías ‘post’, dónde su ímpetu crítico parecería ‘deconstruirse’ a sí mismo. Finalmente, sí, para no dejar trunco tal apartado, dejaremos constatas algunas pocas inquietudes propias respecto de la obra de los pensadores trabajados en esta sección.

El pensamiento de Laclau, complejo y riguroso como es no deja de presentar puntos oscuros, no podría dejar de hacerlo. Uno de los cuáles por ejemplo atañe a cómo valorar, desde su teoría, distintos movimientos políticos, o hablando burdamente, cómo juzgar a una cadena de equivalencias “mejor” que otra. Uno podría pensar que la misma lógica “democrática” implícita en la forma equivalencial podría ser la respuesta. Pero los mismos “nombres de la democracia” son aquí también objeto de litigio y constitución proceso hegemónico mediante. ¿Acaso no corremos el riesgo, desde su teoría, de no contar con materiales realmente críticos para denunciar a una operación hegemónica como “peor” que otra, cayendo bien en un escepticismo político, bien en la justificación de un decisionismo extremo? ¿Acaso su ontología no recupera una certeza negativa que desfundamenta en el peor sentido de la palabra toda lucha? Una respuesta satisfactoria que nosotros, a título personalísimo, nos sentiríamos tentados de dar al problema es “sí”, pero solo si uno sigue pretendiendo resolver estas cuestiones en forma absoluta, creyendo que pueden resolverse, desde la postura del “hombre que sabe”, que entonces lo que nos pide Laclau es atrevernos a nuestro propio abismo, un “salto al vacío” en el que sepamos que nuestra opción es una apuesta valorativa a priori tan válida como cualquier otra, por cuyas consecuencias hemos de ser plenamente responsables y que siempre puede defraudarnos, o volverse en su contrario, aún llevándola adelante con las mejores y más poderosas razones del mundo.

En cuanto al trabajo de Rancière, creemos que la confusión conceptual que en él se deriva de no distinguir adecuadamente lo que llama ‘política’ de ‘lo político’⁵¹, mejor dicho, al confundirlos, puede devenir en un apriorismo idealista de la política (y también del campo estético cultural) que pareciera darle un deber ser determinado allende toda constitución histórica, aunque si bien no respecto del modo, intensidad, o sujeto, de esa ruptura constitutiva; y en el peligro de que ello derive en la imposibilidad de pensar políticamente las luchas sociales al interior de lo instituido o de manera más cruda al

⁵⁰ Véase, José Sazbón, y Terry Eagleton, ambos citados previamente.

⁵¹ Al respecto, véase, otra vez, Martín Retamozo, op.cit.

interior del sistema político institucional como cristalización de correlaciones de fuerzas entre actores y proyectos políticos-estratégicos en disputa. Resumido éste problema de manera imposible más clara en la siguiente cita textual: “No siempre hay política, a pesar de que siempre hay formas de poder. Del mismo modo no siempre hay arte, a pesar de que siempre hay poesía, pintura, escultura, música, teatro o danza.”⁵²

Epílogo: Repetir Maquiavelo, o en defensa de las respuestas difíciles

Antes de poner punto final existe un último nombre a evocar, el de Maquiavelo. Su justificación reside no solo en la influencia innegable e insustituible que brindó al corpus gramsciano y, así, indirectamente, al pensamiento laclausiano; sino también en su concepción, que anticipa a Weber, del terreno político, donde han de convivir trágicamente/necesariamente/imposiblemente tanto la ética de la convicción, propia del imperativo categórico kantiano, como la de la responsabilidad, y su par, el imperativo hipotético. Los valores, las convicciones como fines rectores, (la república) pero siempre bajo el resguardo de la inclemencia de los medios, del “hacer lo necesario, o no, según convenga” (el principado). Este carácter trágico se extiende también, entendemos, a que justamente no hay manera absolutamente racional a priori de preferir querer a no querer, de justificar fuera de toda inversión, de toda illusio, una apuesta por sobre otra, o, peor aún, por no apostar. Con esto creemos, digámoslo claramente, *estamos convencidos*, así, de que la apuesta política encuentra su última fundamentación en ese gesto, valga la redundancia, el de apostar, en el mito movilizador, en las razones prácticas, y qué, por ende, pretender hacer una censura política que se aspire epistemológica de cualquier apuesta política es tan deshonesto e inútil como pretender resolver una cuestión “innoble” de fe apelando a las armas “nobles” de la razón (cívica, comunicativa, histórica, etc.); por más que la ‘verdad’, como ya bien dijera Bourdieu, también tenga su fuerza. Convencidos, por último, en la certidumbre terrible de que al sujeto histórico (que a la historia como sujeto, incluso) hay que construirlo como se pueda cuando se pueda con quienes se pueda, lo mejor que se pueda, y que no apostar, hacer de la incerteza un agnosticismo práctico, no es una opción; porque en esos ‘juegos’ del discurso como claramente lo vio Bourdieu, se nos juegan la vida y la muerte (simbólicas y no tanto).

Bibliografía

⁵² Jacques Rancière *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2005. p20.

- _ Bourdieu, P.; "Una ciencia que incomoda", en Bourdieu, P.; *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990.
- _ Bourdieu, P., *La dominación masculina* [1998], Barcelona, Anagrama, 2000.
- _ Bourdieu, P., *El campo político*, La Paz, Plural editores, 2001.
- _ Eagleton, T., "El posestructuralismo", en *Una introducción a la teoría literaria*, México, FCE, 2012.
- _ Gambarotta, E., "Posmarxismo y disolución de la crítica: El esencialismo negativo de Laclau como certeza y sus consecuencias para la práctica de la crítica", VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, 2011.
- _ Horkheimer, M., "La función social de la filosofía", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu editores 2003
- _ Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista* [1985], Buenos Aires, FCE, 2006.
- _ Laclau, E. "La imposibilidad de la sociedad", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* [1990], Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- _ Laclau, E. "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología", en *Misticismo, retórica, y política*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- _ Laclau, E., "Antagonismo, subjetividad y política" en *Debates y combates* N°3, junio-julio, 2012, Buenos Aires, FCE.
- _ Marx, K., *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Buenos Aires, Losada, 2010.
- _ Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- _ Rancière, J., *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.
- _ Rancière, J., *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- _ Rancière, J., "Diez tesis sobre la política", en *Política, policía, democracia*, Santiago, LOM, 2006.
- _ Rancière, J., "Del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre política y estética", en *El reparto de lo sensible*, Santiago, LOM, 2009.
- _ Retamozo, M., "Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social" (2006), en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol.LI, N°206, mayo-agosto, 2009, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _ Sazbón, J., "La devaluación formalista de la historia", en Adamovsky, E., (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001.
- _ Žižek, S., "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2011.